

Comunicación y frontera: ¿un relato posible?

Modos de abordar la violencia de la exclusión

Por Florencia Saintout

Magíster en Comunicación,
Universidad Iberoamericana
de México. Doctorando
FLACSO Argentina. Docente
Titular de las cátedras
“Comunicación y Recepción”
y “Comunicación y Teorías”.
Investigadora de la Facultad
de Periodismo y Comunicación
Social, UNLP.

Relato I: Los pobres fuera

A mediados de septiembre de 2004 vimos a través de la televisión las imágenes del enfrentamiento entre la policía y una muchedumbre que se abalanzaba sobre los basurales para comer alimentos que habían sido tirados por las empresas porque estaban vencidos. La gente, desesperada de hambre, quebraba las barreras del basural y se hacía de los desperdicios. La policía sólo atinaba a disparar balas de goma, apalearlos, tratar de ahuyentarlos. La televisión mostró a las hordas hambrientas (imágenes semejantes podrían ser las que tenemos del medioevo, de la oscuridad salvaje del hambre), sus caras desencajadas, la locura, la furia.

La televisión sólo mostró la furia, y se fue. Sin contextualizar ni complejizar la información, sin dar más elementos. Sin hablar, por ejemplo, de los miles de basurales que existen en el planeta, que se inscriben en la globalización del hambre. Sin hablar tampoco, en una dimensión local, de los procesos de exclusión que se vienen generando como consecuencia de los modelos económicos implementados desde la década del setenta y que profundizan cada vez más la frontera que separa a aquellos con derecho a la vida de los que no lo tienen.

Relato II: Los travestis fuera

También durante 2004 se discutió el proyecto

de un código de convivencia en la ciudad de Buenos Aires. Mientras los concejales deliberaban en la legislatura de la ciudad, en sus puertas se agrupaban diferentes actores protestando por el carácter discriminatorio de ese pacto, que tenía como objetivo delimitar los usos de la ciudad, restringir a algunos actores -prostitutas, travestis pobres, piqueteros, a ciertas zonas bajo ciertas reglas- a unos territorios; marcar las fronteras.

La televisión mostró en cadena la protesta, criminalizando y estigmatizando su condición de salvaje y bárbara, y también mostró y legitimó la brutal represión policial que tuvo como consecuencia más de un centenar de detenidos. Ese día la sesión deliberante se tuvo que levantar pero para la ocasión siguiente, con precaución, se había vallado enteramente la legislatura, siguiendo una tradición de edificios públicos vallados, cercados, iniciada en el 2001.

Relato III: Los jóvenes fuera

A fines de ese año nos levantamos con la noticia de lo que los medios llamaron *La masacre de Carmen de Patagones*: un adolescente fue a la escuela armado, mató a tres compañeros e hirió a unos tantos otros.

La televisión mostró la sangre en los bancos, los agujeros de los disparos en las paredes. Trajo la voz de las víctimas y de los expertos (los que tenían experiencia), habló de los jóvenes y de la escuela (los jóvenes están en peligro, o son peligrosos, no quedó del todo claro), se asombró (nunca jamás había sucedido esto, repitió en infinito juego de espejos). Esto vino de afuera, es nuevo. ¡Nuevo!

Parecía que este hecho era sólo la copia de Colombine y no tenía nada que ver con una región que cuenta, entre muchísimas otras historias de violencia, con una generación de 30.000 desaparecidos, con un listado de cerca de 1.000 jóvenes muertos en democracia a manos de la policía, víctimas del gatillo fácil. La televisión se asombró de la

violencia como si la matanza de jóvenes fuera de la escuela, la de todos los días en manos de la policía, en manos de otros jóvenes (los jóvenes que salen a matar o morir todos los días en las calles), no tuviera nada que ver con esa violencia.

La televisión nuevamente reforzaba el silencio y la invisibilización de ciertas violencias, abonando un discurso de criminalización de los jóvenes previo a Carmen de Patagones y disponible siempre.

Los tres relatos anteriores -que son tomados en Argentina, pero cuyas copias fieles pueden encontrarse en cualquier lugar del mundo actual- nos ponen en escena una cuestión: la construcción del lazo social en nuestras culturas contemporáneas a partir de la violencia y anulación de la “puesta en afuera” de ciertos actores. La construcción de la relación nos/otros a partir de una otredad amenazante, enemiga, justifica la exclusión, la separación de ciertos actores del espacio público. Relatos que también hablan del lugar que los medios están jugando en estos procesos.

Propongo pensar entonces cómo es que en nuestras sociedades estamos hoy frente a procesos de profundización de la exclusión, que ya no pueden ser tratados a partir de las categorías de comunicación o diferencia porque son la anulación (más allá de la aparente visibilidad de todo) y la excomunión (no estoy haciendo referencia aquí a la idea de integración, o conexión a las redes de la sociedad de la información) las que definen la existencia de lo otro. Que tampoco pueden ser pensados a partir de la idea de que lo que separa a unos y otros es una frontera porosa que permite la hibridación, ya que los procesos de confiscación de la ciudadanía para ciertos actores es de tal magnitud y profundidad que ni siquiera las zonas de contacto -por más asimétricas que sean- existen.

Propongo entonces pensar cómo es que ciertas nociones de la comunicación y la cultura que en determinados momentos posibilitaron problematizar

el reconocimiento y la negociación, hoy no alcanzan para explicar el lugar que ocupan la diferencia y la desigualdad en nuestras sociedades contemporáneas.

Finalmente, la necesidad de la crítica del papel que los medios están cumpliendo como nominadores de las nuevas y viejas estigmatizaciones, y como modeladores del silencio, es un punto insoslayable que quiero colocar en la agenda.

La comunicación

Desde los inicios de las tematizaciones sobre la comunicación, la utopía de su capacidad de hacer del mundo un lugar mejor ha tenido una ubicación privilegiada. Cierta idea de la comunicación, aquella que pretende la transparencia de lo social, que habla de la adecuación de sentidos y objetos, de la ausencia de ruido, ha ido tomando forma sobre los modelos de sociedades sin conflictos. La comunicación como lo que permitiría la eliminación de los desacuerdos. Una condición moral, una idea de bondad que acude a salvar lo humano de los desastres, es lo que guía esta definición sustentada en la promesa de futuro. La ingeniería de las sociedades, no su arquitectura, sostiene la mirada utópica para una definición de la comunicación que entre sus inmensos límites no permite pensar cuánto de humano existe en el conflicto como modo de comunicarse.

Pero una vez criticado el modelo informacional, este que remite a adecuaciones y artefactos, vimos la posibilidad de imaginar la comunicación con otras metáforas y problemas, con otras preguntas y modelos. Pensamos que la comunicación tenía que ver con procesos nada lineales, donde el desacuerdo, el mal entendido, lo que la ingeniería llamaba ruido, estaba más emparentada con la sociedad humana que la ausencia de los mismos. Que para hablar de comunicación teníamos que remitirnos a la pregunta por el sentido (del amor, de la guerra, de la belleza) que los hombres construíamos del mun-

do, que legitimábamos en encuentros de acuerdos pero también de lucha, de enfrentamientos, de alianzas. Incluso llegamos a pensar la dominación como una relación de comunicación.

Acceptamos la idea, entonces (otorgando sentidos distintos a los axiomas de Palo Alto, aunque no me estoy refiriendo sólo a esta corriente), de que no era posible no comunicar, porque incluso en la relación de dominación estaban en juego procesos de comunicación. En América Latina la inscripción de la comunicación en la cultura, como posibilitadora de la cultura, abrió infinidad de problemáticas y objetos, situando la indagación sobre los medios en el terreno de la vida cotidiana y la subjetividad, y haciendo entonces de la comunicación un asunto de mediaciones.

Así, en relación a los medios, pudimos ver que no eran sólo máquinas de representación de la realidad sino que, junto a otros actores, contribuían a crearla. Y fundamentalmente, vimos que no eran sólo instrumentos, técnicas de imposición de una falsa conciencia enajenante, sino que también eran territorio de encuentro y revoltura entre lo masivo y lo popular, entre diferentes matrices culturales y sentidos compartidos.

Finalmente, desde esta idea de comunicación, los medios podían ser pensados en su carácter de territorios de la socialidad, como dispositivos, junto a otros, de la construcción del lazo social.

¿Y qué pasó con la cultura?

El estudio de la cultura también aparece cargado de utopías y promesas de un mundo mejor. Aquella definición de Taylor de que la cultura es todo lo que hace el hombre, se presenta en occidente como la posibilidad de pensar la pluralidad de los modos de vida, sin que unos sean mejores que otros. La cultura no era sólo patrimonio de unos pocos, no es sólo la cultura alta o la cultura europea, sino que todos los grupos humanos poseen

cultura. La definición tiene (más allá de grandes dificultades como va a ser su operación relativista de la desigualdad a partir de la objetivación de la diferencia) una apertura hacia la democratización y pluralidad del mundo humano.

También conceptualizaciones de la cultura como la elaborada por Franz Boas, el fundador de la antropología cultural, que opone cultura a raza e historicidad y vida social a biología, como dato objetivable y por supuesto jerarquizado, abre a la pluralidad. Es decir, abre las puertas a pensar la particularidad de cada cultura en su historia y entonces criticar el enfoque etnocéntrico desde el cual había sido pensada hasta el momento.

Estas dos miradas fundantes de la antropología tienen una marca precisa en cuanto a su ideal democratizador para pensar la sociedad. En ambas se construyen elementos que permiten romper con la idea de que existen grupos sociales que a partir de la jerarquía de la raza o de la posesión de LA cultura pueden ser clasificados como superiores frente a otros. La diferencia es sacada de su naturalización, denunciada como etnocéntrica, y pensada en su historicidad y particularidad. El otro deja de ser inferior para ser diferente.

Pero si bien este lugar que propone la antropología es un lugar absolutamente innovador y liberador, en los usos políticos de estas miradas la noción de cultura se fue ligando a lo largo del tiempo con la idea de diferencia explicable por sí misma, cerrada a lo otro, y entonces la aparición de la frontera que divide unas de otras cobró tanta fuerza como alguna vez lo había tenido la frontera de la cultura/no cultura, o de la raza. Como bien señala Alejandro Grimson (2001) "la sustitución de la imagen de un mundo dividido en razas por la de un mundo dividido en culturas o áreas culturales es fuertemente problemática. Las fronteras pueden concebirse de un modo tan fijo entre razas como entre culturas, así como el estudio de las diferencias entre esas culturas puede traducirse -aunque no sea la intención

del investigador- en la legitimación de una nueva jerarquización, cuando no en un instrumento clave de dominio efectivo de esos pueblos”.

Concientes de este riesgo, y en un contexto sociohistórico de crisis de la modernidad y de los estados nacionales, se comienza a problematizar la idea misma de frontera, ya no a partir de su operación como dispositivo que separa dos o más entidades homogéneas entre sí -como frontera claramente delimitable que señala lo que está dentro y lo que es distinto, con precisión- sino, más bien, a partir de su lugar como zona de contacto (Pratt, 1997), en su condición de frente cultural (González, 1994) o hibridez (Canclini, 1997). La frontera como aquello que no sólo separa sino que también permite el encuentro, como frontera porosa, como *frontera de cristal* (Fuentes, 1995).

La frontera es pensada como territorio de la comunicación: territorio asimétrico, de más de una vía, pero cuyo estatuto está dado por la posibilidad del contacto y la interrelación.

Pero entonces

Así tenemos, desde el estudio de las culturas, unas fronteras que separan pero que a la vez sólo pueden hacerlo a partir de su capacidad de unión y, desde la comunicación, un pensamiento que tanto en la transparencia como en la opacidad, desde el acuerdo o el conflicto, no deja nunca de plantear la comunión, los modos de estar juntos.

Me pregunto qué pasa entonces en momentos como el actual, donde la otredad es construida desde la demanda de su exclusión, a partir de su nombramiento como alteridad peligrosa, excluible, pero que va más allá de su estigmatización porque fija los límites de su separación y silencio fuera del espacio social.

Me pregunto qué pasa entonces con la idea de fronteras porosas y comunicaciones no imposibles cuando los desgarros entre unos y otros ni siquiera

permiten que los otros eleven las voces de demandas por la sanación, cuando no se tiene lugar en el todo, cuando no hay zona de contacto. Cuando las fronteras se vuelven a elevar con la materialidad de las antiguas murallas, con hierros blindados, pero mucho más que con eso, con el silencio. Y aunque también sabemos que en ocasiones los hierros y los silencios se traspasan, se resisten (inteligentes investigaciones han dado cuenta en el último tiempo de estos procesos), hoy se vuelven cada día menos permeables, se vuelven muros desde los cuales es casi imposible entrar y salir. Y aunque sepamos también que lo que separa a los grupos sociales no son trazos esenciales, sino constructos históricos, estos se nos aparecen con la realidad y la contundencia de la fuerza con la que operan. De un lado nosotros, del otro ellos: ellos los desviados, los visibles/invisibilizados, los amorfos y salvajes, los condenados.

Desde nociones teóricas básicas en torno a la idea de identidad, sabemos que esta no es esencial, de una vez y para siempre, sino que es un constructo histórico y relacional. Es decir, que las identidades se construyen en relaciones históricas de fuerza y de sentido, en dimensiones tanto sincrónicas como diacrónicas. La identidad se construye en relación a una alteridad que es distinta al nosotros. No es sólo mis-midad, sino que es en el momento en que constituye la otredad jerarquizada, desde relaciones asimétricas. Los otros son ellos, distinguibles del nosotros, ellos “buenos” y ellos “malos”, que nos dan identidad en tanto y en cuanto son diferentes.

Sabemos, además, que el otro se construye desde un lugar propio, un adentro del nosotros en el cual los otros, por definición, no entran en su diferencia. Están afuera.

Pero en momentos históricos como el que estamos viviendo, que muchos caracterizan como de profunda crisis, de cambio, que incluso han hablado de las sociedades del riesgo (Beck, 1998) donde todo lo que era sólido se evapora, el lugar propio desde el cual se pensaba el afuera se vuelve más incier-

to y por lo tanto más necesitado de su reafirmación, en tanto que el afuera es más afuera y más otro, más peligroso. A la incertidumbre vivida como caos y desconfianza, como miedo profundo, se responde con autoritarismo (como tan brillantemente ha venido señalando Rossana Reguillo en los últimos años). La diferencia se vuelve objeto del temor y se reclama su extirpación, su silencio. El otro es construido como amenaza radical que es necesario hacer desaparecer (y en toda nuestra región sabemos lo que connota la expresión hacer desaparecer).

Los medios de comunicación, como dispositivos de visibilidad, lejos de jugar el rol de mediadores sociales, de territorios del encuentro, refuerzan y moldean los procesos excluyentes. A través de mecanismos de simplificación extrema de los acontecimientos, de caricaturización de los actores, son productores y contribuyen a la producción que hacen otros poderes de la exclusión. Su importancia no radica en ser correas de transmisión de las representaciones dominantes, sino que “son además productores -impunes- de esas representaciones, desplegando todo su poder clasificatorio y estigmatizador bajo la fachada de su exclusiva mediación tecnológica” (Reguillo, 2002), jugando el juego de los espectadores de la indiferencia.

Estos monstruos que pareciera que todo lo ven, de cuyo poder los estudios de comunicación han dado cuenta históricamente, poseen, como Medusa, la capacidad de petrificar, de transformar en piedra a aquel que los ve (por eso Perseo, que la vence, evita mirarla a los ojos y para atacarla lo hace observándola a través del espejo de su escudo).

Agendas

En tiempos como los que vivimos, donde no sabemos claramente qué lugar darle al pasado y hacia dónde iremos en el futuro, pensar en agendas y prospectivas, y mucho más proponer agendas, es una tarea al menos compleja. La utilización de los

conocidos “mapas nocturnos” con los que trabajamos desde hace unas décadas si bien podrían interpretarse como coartadas para eludir el compromiso, más bien emergen como la única posibilidad de agenda desde la incertidumbre. Una agenda de problemas a atender, y no de respuestas cerradas.

En primer término, y en relación al lugar de los medios, creo que es tarea de la comunicación el desmontaje crítico de su papel en los procesos de construcción de un real/mortal (para muchos) que señalábamos anteriormente. Pero creo que esta crítica no debería hacerse atendiendo sólo al papel satanizador de los medios, sino también desde la recuperación de toda una tradición de estudios en el campo que ha complejizado y transversalizado la mirada, de la misma manera en que Perseo hizo con Medusa: Perseo pudo vencerla mirándola transversalmente, y una vez que lo hizo, no la desechó, la moldeó a su causa.

En segundo lugar, aunque la dimensión del desgarramiento o de la exclusión no es por supuesto la única dimensión para pensar los modos de estar juntos, los modos de relación entre diferentes y desiguales, creo que es necesario que la investigación y la planificación de políticas la tomen en cuenta como uno de los ejes de análisis y producción.

¿Pueden hoy los conceptos de comunicación y cultura, o más bien las ideas de la imposibilidad de no comunicar y de hibridación o frontera porosa, ayudarnos a pensar lo que significan los tajos aparentemente insalvables entre los unos y los otros? Habrá que ver, habrá que ver de qué modos, con qué reformulaciones, con qué otras herramientas. Doy por sentado que la elaboración de nuevas categorías no implica el descarte de las anteriores, como tampoco empezar de cero: sería imposible no partir de los sedimentos de toda una memoria de estudios, tanto en nuestro campo como en el de la sociología al menos, que iluminarán la cuestión.

Doy por sentado, también, que la revisión tendrá que ser una tarea al menos interdisciplinaria, don-

de el campo de la comunicación se erija como campo vertebrador de los diferentes saberes de las ciencias sociales.

Lo que sí me parece claro es que estos tajos del desgarrar, que por supuesto conviven frente a fronteras que permiten la entrada y la salida; tajos que conviven con las relaciones de negociación -sólo posibles a partir de la comunicación- entre los débiles y los fuertes; estos tajos, decía, están configurando los alcances del espacio público y de la ciudadanía. Construyendo una ciudadanía para unos y no para otros, que se transforman en no ciudadanos jurídicos, civiles, sociales y culturales. Y el destino de estos procesos es el que marcará la diferencia entre un mundo posible de ser vivido o no, entre la existencia o no de un espacio público que sea común, que sea territorio de la pluralidad, que sea al fin más humano.

Bibliografía

- BECK, U. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998.
- FUENTES, C. *La frontera de cristal. La novela de nueve cuentos*, Alfaguara, México, 1995.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas, poderes oblicuos. Estrategias de entrada y salida de la modernidad*, Grijalbo, México, 1987.
- GONZALEZ, J. *Más (+) culturas (s). Ensayos sobre realidades plurales*, CNCA, México, 1994.
- GRIMSON, A. *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, La Crujía, Buenos Aires, 2000.
- _____. "¿Guerras culturales o cultura de Guerra?". En revista *Encrucijada*, UBA, Buenos Aires, 2001.
- PRATT, M. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.
- REGUILLO, R. *Estrategias del desencanto. Emergencia de culturas juveniles*, Norma, Buenos Aires, 2000.

_____. *El otro antropológico: poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada*. Iteso, México, 2002.

_____. "Pensar el mundo en y desde América Latina. Desafío intercultural y políticas de representación", en la XXIII Conferencia y Asamblea General AIECS/IAMCR/AIERI, Barcelona, 2002.